

РЕЛИГИОЗНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ИСТОКИ И БОГОСЛОВСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИДЕИ СВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ



Г. П. ЛУПАРЕВ,
д.ю.н., Алматы

Автор в историческом разрезе рассматривает роль христианского богословия и католической церкви в появлении оппозиционных воззрений. Попытки идеологически доказать и практически реализовать господство церковной (духовной) власти над властью государственной (грешной и брэнной) всегда вызывали определенное сопротивление в европейском обществе, появление противоположных точек зрения как внутри церкви, так и за ее пределами. Чем больше клерикалы старались обосновать превосходство своего властного идеала, тем всестороннее они раскрывали различие между церковью и государством. Идея светского государства сформировалась на основе таких альтернативных воззрений, и представляет собой антипод католическому клерикализму и теократии. По мнению автора, светским можно считать сильное и самодостаточное государство, независимое от любой конфессии, способное вести самостоятельную политику внутри страны и за ее пределами без опоры на религиозную идеологию и помощь какой бы то ни было религиозной организации.

Ключевые слова: история политической мысли, религиозная мифология, дуализм религиозного сознания, секуляризация, отделение церкви от государства, светское государство, теология и политика, история и современность, христианство, европейское средневековье, папство, Византия, лютеранство, кальвинизм.

Идея светской государственности, подобно многим другим достижениям человеческой мысли, не имеет конкретного автора и хотя бы примерной даты зарождения. Ее становление прошло длительный, сложный, противоречивый путь, определяемый различными и неоднозначными факторами гносеологического и историко-политического характера.

Гносеологические и методологические корни идеи светского государства, как не покажется это кому-то парадоксальным, кроются в специфике религиозно-мифологического сознания людей, основанного на воображении двойственной структуры мироустройства. Дуалистические представления о существовании противоположных субстанций – духовной и материальной – в той или иной мере присуще всем религиям, хотя проявляются в них по-разному. В первобытных верованиях подобная двойственность чаще всего отождествлялась с небом и землей. Не-

даром Ветхий Завет, вобравший в себя тысячелетние воззрения народов Ближнего Востока, уже первой фразой оповещает: «Вначале сотворил Бог небо и землю».

Во всех древних верованиях небо трактовалось в качестве источника положительных духов и божеств. Дальнейшие религиозные представления о сверхъестественных силах постепенно подразделили окружающий мир на две категории. Во-первых, на потусторонний – место обитания бога (богов) и душ умерших людей. Во-вторых, на реальный – видимый, ощущаемый, включающий в себя земную природу и человеческое общество. При этом реальный мир обычно трактовался и трактуется как творение бога и объект его управления. Правда, единообразия в понимании соотношения потустороннего и реального миров, взаимосвязи бога (божеств) и человека у различных религий нет. Известный голландский религиовед К. Тиле доказывал это на примере семитских и арийских верований. По его словам, семитские религии «можно охарактеризовать как теократические, ибо в них преобладает идея превосходства Бога над человеком и миром (трансцендентность), его неограниченного господства в качестве царя и господина, понимаемого в духе восточного, ничем не смягченного, абсолютного суверенитета, перед которым человек должен молча склоняться в слепом послушании. В противоположность этому арийские, или индоевропейские, религии вернее всего назвать теантропическими, ибо в этом семействе господствует идея божественного присутствия в мире явлений, родственности человека и Бога, так что здесь границы видимого и невидимого миров очерчены не особенно резко и боги могут становиться людьми, а люди – богами».¹

Х Х Х

Указанные особенности семитских и арийских верований, заложившие основы иудаистского, буддийского, христианского и исламского мировоззрений под влиянием неодинаковых социально-политических условий получили различное продолжение. В тех случаях, когда государство и вероучение формировались параллельно, примерно в одно время и на одной этнокультурной базе, происходило переплетение этих развивающихся социальных явлений. Началом такого переплетения служила сакрализация земных правителей. В странах Древнего Востока единоличный правитель практически везде являлся верховным жрецом, главным посредником между сверхъестественной силой и своими подданными, в глазах которых он выглядел одним из представителей пантеона божеств.

Обожествлению государя способствовало и то, что структурирование первых государств шло за счет прослойки жрецов, выполнявших управленческие функции на местах. Огромную роль в государственно-конфессиональном симбиозе играл также патриархальный уклад жизни восточных стран, замедлявший социально-экономическое развитие и классовое расслоение общества, сглаживающий его противоречия. Религиозные верования формировались на базе архаичных обычаев и морально-этических стереотипов конкретного народа и потому достаточно органично вписывались в его обыденное сознание и мироощущение. Такие обобщенные и освященные религиозной мифологией этнокультурные правила брались

¹Тиле К. Основные принципы науки о религии / Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М., Канон. 1996. С. 158.

на вооружение еще достаточно слабой государственной властью, санкционировались ею, и постепенно складывались в особые регулятивные системы, имеющие религиозно-правовой характер.²

Кроме того, вероучение изначально играло роль официальной и национальной идеологии, помогая государству спланировать подданных и управлять ими. В свою очередь государство способствовало распространению такой религии, охраняло и защищало ее. В результате у иудаизма, индуизма, буддизма, синтоизма, ислама замедлился процесс их собственного структурирования; они не сложились в централизованные формирования своих последователей. Отсутствие мощной организационной основы, имеющей собственные корпоративные потребности и интересы, является причиной дальнейшего отсутствия у перечисленных конфессий глубоких противоречий с государством, не противопоставления конфессиональных норм государственным законам. Недаром многие восточные религии на догматическом уровне гармонизируют свои представления о соотношении духовного и материального компонентов бытия, трактуют реальный мир в качестве своеобразного преддверия мира потустороннего и вечного. Государство при подобном подходе неминуемо рассматривается как порождение бога, предназначенное специфическими средствами и методами реализовывать его замыслы.

Х Х Х

Иначе сложилась судьба христианства, зародившегося как ересь и сектантское движение в чуждом конфессиональном окружении. Едва появившись, оно встретило неприятие большинством населения Иудеи, гонения со стороны властей Римской империи, что заставило новую секту энергично организовываться, идеологически обосновывать свою тяжкую социальную участь. Исходной точкой этого обоснования стали утверждения противоположности потустороннего и реального миров, представления об абсолютном превосходстве первого и ничтожности, «греховности» последнего. По замечанию Б. Рассела, в изначальной христианской доктрине «иной мир понимался не как нечто *метафизически* отличное от мира сего, а как будущее, когда добродетельные будут наслаждаться вечным блаженством, а уделом порочных явятся вечные муки».³

Мстительный дуализм христианского мировоззрения закономерно вылился в противопоставление трансцендентной власти реальной власти любого государства. Воплощением христианских представлений о божественной власти являются библейские категории «царство небесное» и «царство божие», отразившие как хилиастические чаяния и апокалиптические ожидания угнетенных масс Римской империи, так и идеологическое противопоставление трансцендентного начала земной государственности. Последнюю евангелисты характеризовали с помощью понятий «царство», «государь», «правители и цари» и т. п. Перечисленные категории служили утверждению противоположности потустороннего и земного миров, обоснованию их различной властной организации.

²См.: Ключков В.В. Религия, государство, право. М.: Мысль, 1978. С. 79-100, 106-116.

³Рассел Б. История западной философии. Ростов н /Дону: Феникс, 1998. С. 353.

Большую роль в формировании христианской общественно-политической терминологии сыграл латинский язык, на котором творили свои труды первые отцы церкви. Например, определение «светская» или «мирская» власть произошло от слова «saeculum», имевшего в классической латыни значение «эпоха», «время», «век». Христианские богословы II – IV вв. обычно употребляли его для обозначения преходящего, бренного мира, противостоящего вечному «царству божьему». Позже бренный или светский стало уничижительным словом, клеймящим все внецерковное общество.⁴

Однако в ходе развития христианства его изначальные взгляды на соотношении божественной и государственной компетенции претерпели немалые изменения. Создание единой мощной организации – церкви и наделение христианства статусом государственной религии в Римской империи дали толчок новым богословским трактовкам указанной проблемы. Их исходными тезисами явились, во-первых, убеждение, что любая государственная власть должна иметь высшую религиозную санкцию. Во-вторых, утверждение, что божественная власть, обладающая трансцендентным и абсолютным характером, всегда стоит выше власти государства. И, в-третьих, толкование церкви, которая «странствует на земле, имея цель на небе», как представительницы божественной власти.

Одним из первых такие посылки использовал константинопольский епископ Иоанн Златоуст (345-407), по мнению которого, апостольское поучение «всякая власть от Бога» не означает, что каждый земной правитель лично ставится Всевышним. Евангелие утверждает лишь общий принцип организации мирской власти, а библейская история свидетельствует о том, что цари, вмешивающиеся в дела церкви, не являлись истинными царями и несли божью кару за свои деяния. Священство, учил Златоуст, получает от Бога власть, настолько превосходящую царскую, насколько небо превосходит землю, а душа – тела.⁵

Более развернутое изложение концепция превосходства церкви над государством получила в трудах Августина Блаженного (354-430) – знаменитого богослова раннего Средневековья. В своем обширном сочинении «О граде Божием» автор исходил из того, что «церковь и теперь есть царство небесное», и проводил мысль об историческом противоборстве двух противоположных сообществ или царств – земного, греховного и божественного, совершенного. Он страстно осуждал жестокости, жадность и лукавство земных правителей. «...При отсутствии справедливости, – писал Августин, – что такое государства, как ни большие разбойничьи шайки, так и сами разбойничьи шайки есть не что иное, как государства в миниатюре».⁶

Раннехристианские воззрения, стремление к свободе воли индивида и социальной справедливости причудливо переплетались у Августина с желанием втиснуть жизнь людей в прокрустово ложе жестких канонов церкви. Главный вывод богос-

⁴См.: Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Пер. с англ. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 114-115.

⁵См.: Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Т. 1. М.: Православная книга, 1991. С. 426.

⁶Блаженный Августин. О граде Божием. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 165.

лова, что церковь есть посредница между богом и человечеством – стал идейной основой уже зарождавшегося папства с его последующими притязаниями на обладание государственной властью.

х х х

Развитию политических амбиций христианских иерархов во многом способствовал разлом огромной Римской империи на две половины – Восточную и Западную. Такое историческое событие предопределило будущий раскол христианской церкви, судьбу двух ее основных ветвей, обусловило их различные взаимоотношения с государствами.

В восточной части Римской империи, позднее получившей название «Византия», надолго сохранилась сильная государственная власть, сумевшая жестко подчинить константинопольского патриарха и все епархии на своей территории. Западная часть империи оказалась растерзанной германскими племенами, что со временем привело к появлению в ее провинциях самостоятельных феодальных королевств. Отдаленность от императора, изначальная слабость зарождающихся западноевропейских государств дали возможность Римской епархии еще формально единой христианской церкви лавировать между ними и более свободно развиваться. Ее епископы присвоили себе особый титул «папа» и стали претендовать на главенствующую роль во всем христианстве.

Неодинаковые социально-политические условия существования разбросанного по континентам и странам христианства, различный характер взаимоотношений его епархий с государственной властью на местах объективно востребовали нового осмысления соотношения церкви и государства. В ту пору указанная проблема являлась прерогативой преимущественно христианских богословов, исходивших в своих умозаключениях как из догматических принципов вероучения, так и из существовавших политических реалий. Потому безраздельное господство византийского императора над восточными епархиями церкви, не только породило своеобразную практическую модель его властвования, получившую у историков название «цезаропапизм», но и ее обоснование в виде учения о церковно-государственной «симфонии».

Ставшее политической доктриной Византии, учение о «симфонии» властей всегда превозносилось греческими православными богословами в качестве «созвучия» церкви и государства. По существу же оно проповедовало интеграцию церкви в структуру империи, защищало абсолютное господство императора, который назначал и смещал патриархов, диктовал священникам свои требования, управлял церковными делами как государственными. Положение придатка государству было выгодно церковной иерархии, получившей возможность решать с помощью государственной силы многие свои проблемы, прежде всего, бороться с инакомыслием.

Византийские трактовки сыграли огромную роль в становлении политического сознания Руси, принявшей христианство в его греческом варианте. Русские церковные особы в своих произведениях всегда являлись горячими поборниками государственных интересов, а русские князья выступали в роли ревнителей православия. Не случайно в летописях XI – начала XIII вв. преобладают

представления о государственной власти как преимущественно духовной силе, главной задачей которой является укрепление морального и политического единства обширной страны, раздираемой феодальными противоречиями, при сохранении сильных позиций язычества и угрозы проникновения других религий.

С принятием христианства церкви и государству на Руси предстоял долгий процесс институционализации указанных субъектов, формирующей особые корпоративные интересы церковной и государственной власти, и сталкивающей их друг с другом. Такие интересы сторон стали зарождаться лишь в конце XV – начале XVI вв., что можно видеть из сочинений русского православного монаха Нила Сорского (1433-1508). По суждению Нила, только сознательное следование христианина божественным законам способно привести последнего в «царство Божие». На основе такой посылки автор высказывался против вмешательства государства в дела веры, отвергал применение к еретикам мер государственного принуждения. Нил призывал православных к «душевной чистоте», отчуждению от ненужных материальных благ. «Многие из-за сребролюбия, – писал он, – не только от благочестивой жизни отпали, но и, в вере погрешив, душой и телом погибли».⁷ Нестыжательские убеждения Нила Сорского развивали впоследствии Максим Грек, Виссарион Патрикеев, Зиновий Отенский и другие религиозные мыслители, доводы которых создавали идеологическую основу будущей борьбы русских правителей за изъятие церковного имущества на государственные нужды.

Укрепление государства являлось главной мыслью анонимного сочинения «Валаамская беседа», датированного серединой XVI в. Божественное происхождение государственной власти рассматривается его автором как основание подчинения государю всего общества, включая церковь. Но в отличие от византийских богословов автор «Беседы» отвергает любое вмешательство церкви в управление мирскими делами, поскольку это грозит неисчислимыми бедствиями народу, а царям – потерей власти. Сам властитель должен действовать законно и милостиво, опираясь на советы князей, бояр и прочих мирян, но не на священников, ибо он правит миром, а иноки и святые отцы наставляют людей в духовной жизни.⁸ В таких рассуждениях нетрудно заметить предпосылки разграничения полномочий церкви и государства, от которого недалеко до мысли о юридическом разделении этих субъектов.

Х Х Х

В Западной Европе, где государственная власть империи в V в. окончательно развалилась под натисками варварских вторжений, единственным уцелевшим социальным институтом оказалась Римская епархия христианской церкви, которая вела переговоры с захватчиками и по мере возможности управляла населением. Такая роль повышала ее политический авторитет, а в последующем предопределила

⁷Преподобный и богоносный отец наш Нил, подвижник Сорский, и Устав его о скитской жизни, изложенный ректором Костромской духовной семинарии Архиманурином Иустином. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. С. 41.

⁸Моисеева Г. Н. Валаамская беседа – памятник русской публицистики середины XVI в. [Исследования и тексты]. М. – Л.: Изд-во Акад. наук СССР [Ленингр. отделение], 1958. С. 180.

политику «папоцезаризма», оцененную английским историком С. Рансименом как «церковно-империалистическую».⁹

Быстро ощутившие выгоду от свалившегося на них социального лидерства римские епископы не захотели впредь от него отказываться, и принялись идеологически объяснять свои растущие политические претензии. Уже в конце V в. папа Гелазий попытался сформулировать тезис о превосходстве папства над государственной властью. «Миром управляют, – писал он византийскому императору, – святой авторитет священников и сила государей, и первая власть потому гораздо выше второй, что священники на небесном суде должны отдать отчет и за государей».¹⁰ Подобную линию настойчиво продолжил папа Григорий I Великий, правивший Римской епархией на рубеже VI – VII вв., и заложивший теократическое направление средневековой мысли.

Поскольку политическое лидерство папства не могло принципиально решить задачу практического и повседневного управления населением Западной Европы, а мирские феодалы только грабили его, усилиями германского завоевателя Карла Великого в конце VII в. на ее территории была создана империя. Известный немецкий историк Ф. Бецольд объяснял: «Всемирное римское государство пало под ударами германцев, но тень империи не исчезла и продолжала еще жить. В то время как восток и запад Европы разлучались на многие столетия, прежнее государственное единство оставалось и тут и там политическим идеалом».¹¹ Позже империю Карла стали именовать «Римской», а с 1254 г. обозначали уже как «Священную Римскую».

Папа Лев III короновал Карла Великого императором, но попал в определенную зависимость от него. Подобный альянс папства и новоявленной империи способствовал становлению богословской теории «двух мечей», получившей в Средние века широкое распространение. Согласно этой теории император и папа есть два орудия, которые Бог ниспослал на землю для защиты христианства: папа олицетворяет духовную власть (духовный меч), а император воплощает в себе земную власть (мирской меч). Они должны были совместно, только разными средствами водворять на земле «царство божие».

Теория «двух мечей» имела явный теократический характер, ибо в ней незримо присутствовало представление о превосходстве духовной власти над властью мирской. Тем не менее, она фактически признавала государство самостоятельной политической силой, достойным церкви партнером. Еще дальше в этом направлении в середине IX в. неосознанно пошел папа Николай I. До Христа, поучал Николай, существовало объединение духовной и мирской власти под эгидой государей, но Христос разъединил обе власти, чтобы впредь император не присваивал себе роли понтифи-

⁹Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия / Пер. с англ. М., Наука: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 115.

¹⁰Цит. по: Корелин М.С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб., 1901. С. 21.

¹¹Бецольд Ф. История реформации в Германии / Пер. с нем. СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1900. С. 1.

¹²См.: Рашкова Р.Т. Католицизм. СПб.: Питер. 2007. С. 146.

ка, а папа не пользовался именем императора.¹² Подобная концепция была логичным следствием дуализма религиозного мировоззрения. Она вполне вписывалась в теорию «двух мечей», придавала ей дополнительную аргументацию. В то же время такая конструкция косвенно, пусть даже авторитетом Христа, обосновывала различную сущность церкви и государства, возможность властного разграничения их функций и компетенций. Тем самым она исподволь подготавливала общественное сознание европейского населения, еще находившегося в безраздельном плену христианства, к новой модели социальной организации власти, и отнюдь не теократической.

Социально-политические процессы европейского Средневековья, отчасти совпадавшие с конфессиональными интересами папства, имели решающее значение в судьбе Римской епархии. Властные претензии пап во многом опирались на возрастание материальной базы западной части церкви и подогревались стяжательством ее иерархов. Крупные католические священники неуклонно превращались в магнатов, интегрировались в феодальную структуру общества, что породило не только инвеституру (назначение «святых отцов» государственной властью), но и распродажу церковных должностей, получившую презрительное наименование «симонии».

Внутренние противоречия, вызванные «порчей», «омищением» церкви серьезно ослабляли позиции папства в его постоянном стремлении подчинить себе государственную власть. Кроме того, вовлечение церкви в сугубо экономические связи постепенно десакрализировало церковную собственность, придавало последней характер заурядного объекта купли-продажи. Особенно это касалось дарованных государством или крупными феодалами земельных угодий, которые также легко по «праву сильного» стали изыматься у церкви и ее служителей. Отсюда в политический лексикон средневековой Западной Европы вошло понятие «секуляризация». Изначально оно использовалось как синоним слова «отчуждение» при переходе церковной собственности в собственность государя. Но впоследствии получило более широкое толкование и стало означать освобождение тех или иных сфер общественной жизни от влияния религии.

К середине XI в. папство вновь окрепло до такой степени, что вступило в острый конфликт с Византией. В 1054 г. папа Лев IX потребовал от Византии передачи ему земель в Южной Италии, которые якобы были приписаны Римской епархии фальшивым документом, названным историками «Константиновым даром». Резкие требования папы вызвали крайнее негодование императора и константинопольского патриарха. Стороны конфликта предали друг друга анафеме, что явилось последней точкой в разделении церкви, назревавшем веками.¹³

Окончательный раскол христианства на две крупнейшие ветви стимулировал и без того различное развитие восточной и западной церквей. Византийская церковь стала еще более догматичной в своих идеологических и социально-политических позициях; лишившись возможности маневрировать между императорской властью и папством, она превратилась в откровенную служанку государства. Римско-католическая церковь, утратив шансы на достаточно мирное завоевание лидирующей роли в христианстве, напротив, усилила свой мобильный, энергичный и агрессивный

¹³См.: Виппер Р. Ю. История средних веков. М.: МГУ, 1947. С. 173.

характер, но в конкретных устремлениях тоже стала больше возлагать надежды на использование государственной власти.

х х х

Многовековая изнурительная борьба папства и ряда западноевропейских монархий за политическое первенство со временем породила попытку урегулировать взаимные притязания на власть с помощью особого соглашения (конкордата), впервые заключенного в 1122 г. в городе Вормс между папой Каликстом II и германским императором Генрихом IV. Историческое значение Вормсского конкордата заключается в признании католической церковью государства в качестве самостоятельного субъекта политической жизни, с которым ей уже приходится договариваться. С точки зрения ортодоксального богословия это было тяжким отступлением от традиционных воззрений на соотношение духовной и мирской власти. Тем более что конкордат хотя бы гипотетически переводил взаимоотношения церкви и государства из сферы политических интриг и вооруженных конфликтов в сферу права. В Средние века даже предположение возможности правовой формы государственно-конфессиональных отношений было огромным шагом в сторону цивилизации.

Вормосский конкордат не прекратил противоборства сторон; при удобном случае они постоянно игнорировали его. Фактический распад в XIII в. «Священной Римской империи» на ряд мелких феодальных государств оказался для папства бесценным подарком, способствовал завоеванию католической церковью политического господства над всей Западной Европой.

х х х

С XIII в. католический вариант теократического идеала восторжествовал в Западной Европе безраздельно. «В руках попов политика и юриспруденция, как и все остальные науки, — писал Ф. Энгельс, — оставались простыми отраслями богословия и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона. Это верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности было в то же время необходимым следствием того положения, которое занимала церковь в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя».¹⁴

Огромную роль в идеологическом оформлении папской теократии сыграли труды монаха доминиканского ордена Фомы Аквинского (1225-1274). Фома поставил перед собой задачу представить безраздельное подчинение государства церкви в качестве единственной возможности спасения общества от гибели. Сущность мирской власти, заключающаяся в обеспечении социального порядка, по его утверждению, установлена Богом. Отсюда, мыслил Фома, еще не значит, что каждый отдельный правитель поставлен Богом. Правитель может оказаться узурпатором, тираном, безумцем, творящим зло по своей воле. В этих случаях суждение о правомочности его власти принадлежит церкви, которая может не признать ее божественной. Если же произ-

¹⁴Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. М., 1956. С. 360.

вол правителя направляется против церкви или ее учения, такой власти, по мнению богослова, вообще нельзя повиноваться. Церковь вправе низложить тирана.¹⁵

Социально-политическая часть учения Фомы Аквинского не только способствовало возрождению наследия античных мыслителей, но и, усложнила христианские воззрения на соотношение земной и небесной власти. Это создавало благоприятные условия еретикам строить собственные толкования различий между божественными и мирскими законами и властями, позволяло из тонких и часто неоднозначных посылок богослова делать антипапские и антицерковные умозаключения. Тем более что, допускаемая им возможность признания государственной власти противоречащей божественному закону, при необходимости легко проецировалась на папство, злоупотребления которого были общеизвестны.

Х Х Х

В период безраздельного господства папства в Западной Европе постепенно выросла мечта о национальной церкви, выведенной из прямого подчинения папства, говорящей с народом на его родном языке, а не на чуждой латыни. Идея национальной церкви, прежде всего, являлась протестом против произвола католических иерархов. С другой стороны, она свидетельствовала о росте политического сознания социально-активной и образованной части населения. Такая идея способствовала укреплению государственного единства народов в отдельных странах Европы, раздираемой феодальными противоречиями, сепаратизмом торговых городов, волнениями крестьян. Потому национальная церковь представлялась естественным союзником королям, озабоченным усилением своей власти.

Узаконить статус национальных структур церкви было невозможно без согласия римских понтификов. И тут примером стал Вормосский конкордат. Первыми этот прецедент использовали в XV в. французский и испанский монархи, которые добились от папства заключения соглашений, предоставлявших определенную самостоятельность «своим» церквям. С этого времени в политический лексикон Западной Европы вошла формула «*cujus regio, ejus religio*» («чье правление, того и вера»), официально закрепленная в 1526 г. постановлением имперского сейма.

Х Х Х

Идея национальной церкви, помноженная на развитие буржуазных экономических отношений в ряде стран Западной Европы, плюс незатухающая борьба за чистоту христианской веры внутри католицизма, вызвали к жизни еще одно богословско-политическое явление, названное историками «Реформацией». По мнению В.И. Гараджи, главная задача Реформации состояла в том, чтобы сформулировать религиозную концепцию, отвечающую изменившимся социальным условиям и потребностям, решить те вопросы, которые не могла решить католическая церковь.¹⁶ Альтернативный католическому догматизму, протестный по сути и форме характер новых религиозных течений обусловил их общее терминологическое определение как «протестантство».

¹⁵См.: Боргош Ю. Фома Аквинский / Пер. с польск. М. Гуренко. М.: Мысль, 1966. С. 146-147.

¹⁶См.: Гараджа В.И. Протестантизм. М.: Политиздат, 1971. С. 16-17.

Первые ростки реформаторской оппозиционности папству появились в монашеской среде западной ветви христианства еще в XI в. В ту пору среди страстных обличителей жадности и продажности католических иерархов выделялся Гумберт из Муайенмутье (992-1061) – автор резкого памфлета «Adversus simoniacos» («Против симониаков»). Главную причину церковной продажности Гумберт видел в объединении государственной власти и священства. По его утверждению, основные усилия христиан должны направляться против мирского вторжения в свою самостоятельную жизнь. Тем самым он проповедовал независимость не только церкви, но и государства.

В начале XIV в. в католицизме сформировалось движение миноритов (от лат. *minor* – младший), доставившее папству большое беспокойство. Особенно много последователей такого направления монашества наблюдалось в Англии, где их оплотом служил Оксфордский университет. Видной фигурой среди английских миноритов был Уильям Оккам (ок. 1285-1349). В трактатах Оккама поднимались самые разнообразные вопросы, многие из которых так или иначе сводились к проблеме соотношения церковной и государственной власти. Эту дилемму он решал по формуле «...император имеет власть над временным, а папа – над духовным». Хотя первым такое толкование в труде «Толкование «Апокалипсиса» предложил францисканец Петр Иоанн Оливи (1248/9-1298), требовавший лишения церкви светских полномочий. Оккам отвергал догмат о непогрешимости папы, считал возможным предавать его духовному суду за ересь, а мирскому – за нарушение законов государства. Достаточно критично он относился и к государственной власти. В малоизвестных текстах религиозного мыслителя говорится, что если от светской власти будут исходить злые, опасные для общества деяния, то им не только возможно, но и должно сопротивляться.¹⁷

Нарастающие внутри католической церкви оппозиционные мысли и настроения, в конечном счете, вылились в программу немецкого монаха Мартина Лютера, прибывшего 31 октября 1517 г. к двери храма города Виттенберга свои 95 тезисов. Большинство их составляли предложения чисто догматического характера, преследовавшие цель упростить вероучение, церковную обрядность и свести к минимуму роль духовенства в религиозной жизни.

Подобная программа, естественно, сужала социальное значение церкви, требовала пересмотра взаимоотношений последней с «миром». В своих трудах Мартин Лютер проводил четкое деление между евангелием и законом, между властью божественной («царством небесным») и властью мирской («царством земным»). В сочинении «О светской власти» (1523 г.) он писал, что если бы все общество состояло из подлинных христиан, то не было бы нужды ни в королях, ни в законах и мече. Однако злых всегда больше, чем благочестивых. Потому Бог учредил два правления – духовное (для истинно верующих) и светское (сдерживающее злых, охраняющее мир и спокойствие в обществе).¹⁸ Подчеркивая божественное происхождение государственной власти и ее охранительную функцию, Лютер настаивал на приоритете государства в организации социальной жизни, которому обязана

¹⁷См.: Курантов А.П., Стяжкин Н.Н. Оккам. М.: Мысль, 1978. С. 57.

¹⁸См.: Лютер М. Избранные произведения. СПб.: «Ануреев и согласие», 1994. С. 137.

подчиняться и христианская община, исповедующая евангельские принципы. Он горячо протестовал не только против папской теократии, но и любого вмешательства церкви в сферу государственной компетенции. По его учению государство и церковь имеют разные задачи и области деятельности, но должны сотрудничать в построении царства божьего на земле. Лютер отвергал насильственное изменение политического строя. Власть и меч, по его утверждению, – «служба Божия». Вместе с тем Лютер не допускал государственного насилия в делах веры, так как законы светской власти простираются не далее тела и имущества людей. «...Делом совести каждого является то, как он верит или не верит, и в этом светская власть не должна никому чинить препятствий... Все, связанное с верой, – свободное дело, и к этому никто не должен принуждаться».¹⁹ Подобно Лютеру вожди швейцарской Реформации Ульрих Цвигли (1531-1584) и Жан Кальвин (1509-1564) основное внимание в своей деятельности уделяли обновлению церковной жизни. Они внедрили во внутреннюю жизнь церкви некоторые демократические элементы – самостоятельность каждой общины, выборность ее руководящих органов и священника, что, разумеется, не могло не сказаться на взаимоотношениях таких религиозных формирований с государственной властью. Поначалу кальвинизм тяготел к явному клерикализму и пытался поставить выборные консистории своих общин выше местных государственных чиновников, но, в конечном счете, в нем утвердилась идея независимости церкви от государства, равноправных взаимоотношений друг с другом.

Движение Реформации, с одной стороны, укрепляло христианство, поскольку боролось с очевидными пороками и беззакониями католической церкви, обновляло и приспособляло христианское вероучение к изменяющимся общественным отношениям. А с другой стороны, оно подорвало и без того расшатанный авторитет католицизма, поставило под сомнение не только его вековые постулаты, но и религиозное мировоззрение в целом. На волне отчаянной внутриконфессиональной борьбы, жарких разногласий богословов и взаимных проклятий церковников, содрогнулась и раскололась вся феодальная Европа, расцвело вольнодумство мыслящей части населения, обратившей свои взоры на философские и политические достижения античной эпохи. Возрождение гуманистических идеалов, ставящих в центр внимания взаимоотношения человека и окружающего мира, явилось основой пересмотра взглядов на роль церкви в обществе, жесткой критики католических нравов и папских притязаний на социальное господство, попыток возвышение роли государства. В этом отношении можно отметить немеркнущие труды авторов XIV – XVI вв. Марсилия Падуанского, Никколо Макиавелли, Жана Бодена.

Х Х Х

Претерпев ряд глубоких потрясений, папство к середине XVI в. в очередной раз сумело оправиться и повести линию контрреформации, нацеленную на преодоление кризиса церкви и восстановление ее бывшего влияния. Наступление на инакомыслие шло сразу по нескольким направлениям. Прежде всего, папство провело длительный Триденский «вселенский собор» церкви, на котором

¹⁹ Там же. С. 149.

иерархи подтвердили незыблемость догматов и организационных принципов католицизма. Для тайной борьбы с «христианскими врагами» и отступниками был создан особый монашеский орден – «Общество Иисуса». В Риме учредили центральный инквизиционный трибунал с неограниченными правами. Пристальное внимание папство уделило носителям крамольной идеологии, составив «индекс запрещенных книг». Но полностью одолеть протестантскую «заразу» католическая церковь не смогла. В Дании, Швеции, Норвегии лютеранство получило государственное признание и статус официальной конфессии. В Нидерландах и Швейцарии укрепился кальвинизм, до предела потеснивший католицизм. Отдельная церковь сформировалась в Англии. В Германии многолетняя религиозная война закончилась в 1555 г. заключением так называемого Аугсбургского мира, в основу которого был положен упомянутый принцип «чья власть, того и вера», соответствующий тогдашней феодальной раздробленности страны.

К концу XVI в. папство стало склоняться к перемене своей тактики. Укрепление национальных государств, тенденция установления в них абсолютной власти монархов делали претензии пап на прямое политическое господство крайне бесперспективными. В недрах святого престола постепенно вызрел замысел духовного (идеологического) владычества над миром, реализуемого тайными средствами и методами. Ползучее проникновение во власть, стремление католического руководства охватить своим незримым влиянием все сферы общественной жизни стало именоваться «клерикализмом», и вскоре превратилось в главную опасность для национальной государственности и абсолютной власти монархов, угрозу растущему свободомыслию в философии, политике, литературе и искусстве. Что, естественно, вызвало разносторонний отпор новой политике папства со стороны мирских интеллектуалов разных стран, в частности, англичанина Дж. Локка, французов Ш. Монтескье, Д. Дидро, американца Т. Пейна и других мыслителей эпохи Просвещения.

х х х

В это время на другом конце Европы – в России взаимоотношения православной церкви и самодержавия по-прежнему строились на основе теории «симфонии». Однако необходимость модернизации к XVII в. назрела и здесь, поскольку у сторон сформировались и возросли противоположные интересы и устремления. Усиление царского режима требовало дальнейшей интеграции православия в механизм власти, активного использования церкви в решении государственных задач. Церковь, напротив, испытывала необходимость в увеличении своей самостоятельности, некоторой удаленности от государства, стеснявшего возможности ее развития. Недаром и проводник церковной реформы патриарх Никон и его противник протопоп Аввакум одинаково являлись поборниками независимости церкви от государственной власти, но пути ее достижения представляли по-разному. В концептуальном виде свои взгляды на соотношение церкви и государства Никон изложил уже после низвержения с патриаршего престола в письменных объяснениях царскому следствию. Он исходил из того, что «священство» и «царство» представляют собой две самостоятельные власти в

обществе, каждая из которых исполняет собственное предназначение. Государству поручено все земное, церкви – небесное.²⁰

Идеолог старообрядчества Аввакум по существу разделял подобную точку зрения своего идеологического противника-ревизиониста, и остро обличал царскую власть, которая, по его мнению, поддержав церковную реформу, предала «святую Русь». Аввакум ратовал за национальное государство и самобытность русского православия. Как и Никон, Аввакум полагал, что «священство» выше «царства». Значит, самодержец не вправе вмешиваться в дела церкви, и тем более руководить ею. «В коих правилах писано царю церковью владеть, и догматы изменять, и святая кадить? Только ему подобает смотреть и оберегать от волков, губящих ее, а не учить, как веры держать и как персты слагать».²¹

Церковный раскол продемонстрировал слабость официальной идеологии России, основанной на византийской теории «симфонии» государственной и конфессиональной власти, породил интерес российских мыслителей и правящей элиты к проблемам государственно-церковных отношений. И хотя первые попытки их критического рассмотрения начались среди духовенства, они неминуемо будоражили все российское общество, создавали предпосылки для развития политической и правовой мысли будущих поколений.

Х Х Х

Это было закономерным ввиду ускоряющегося развития буржуазных отношений в Европе, повлекших крах теократического идеала папства, социальную опору которого составляли феодальные нравы и порядки. Как отмечал Б. Рассел, начиная с XVII столетия «традиционные религиозные верования сохраняют свое значение, но чувствуется необходимость их оправдания и видоизменения... Немногие из философов этого периода являются ортодоксальными с католической точки зрения, а в их теориях светское государство занимает более важное место, чем церковь».²² Ослабление идейного и политического влияния католической церкви создало в Западной Европе совершенно новую социальную атмосферу. Одной из ее примет является то, что государственно-конфессиональные отношения перестали являться предметом теоретической монополии «отцов церкви» и ее иерархов. Многие актуальные вопросы стали рассматриваться с нескольких сторон, что давало обществу возможность сравнивать различные, нередко противоположные воззрения. Причем, если представители церкви занимали преимущественно консервативные позиции, то защитники государственных и общесоциальных интересов стремились к кардинальному пересмотру прошлого опыта.

Однако даже самые непримиримые противники идеологии и практики христианства во многом опирались на тот теоретический багаж, который был веками накоплен в рамках этой конфессии. Русский мыслитель и публицист Л.А. Тихомиров в работе «Социальные миражи современности» вполне справедливо отмечал, что все основные понятия, на которых XVIII век начал строить новое

²⁰См.: Карташов А.В. Очерки по истории Русской церкви. Р.: YMCA – PRESS, 1959. С. 194.

²¹Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и комментарий. Робинсена А.Н. М.: Сов. Россия, 1991. С. 270.

²²Рассел Б. Указ. работа. С. 8.

общество, составляли отголоски церковных идей и представлений.²³ Правда, причину подобной преемственности вряд ли можно сводить к высокому духовному потенциалу той или иной религии. Любые воззрения не возникают на пустом месте; они всегда вырастают из накопленных обществом знаний, часто путем опровержения или отрицания последних. Само христианство тоже сформировалось на базе взглядов и воззрений старинных религиозных верований Ближнего Востока, хотя всегда противопоставляло себя им, особенно иудаизму. Неудивительно, что просветители и идеологи буржуазных учений вели гносеологический и нравственно-политический отбор идей и представлений противника, заимствовали у него все ценное и подходящее для развития собственных теоретических конструкций. В ту пору этого требовало и сохраняющееся в европейском обществе влияние христианской религии. Чтобы быть понятыми людьми, нужно было вести дискуссию в привычном для их мышления русле, излагать новые концепции соответствующим языком, часто обосновывать традиционными аргументами.

Применительно к вопросам социальной роли церкви и государства, коллизиям церковной и государственной власти, потребность в использовании теоретических наработок богословия увеличивалась еще спецификой предмета, имеющего собственную историю, устоявшиеся формы и содержание. Тем более что церковь, как основной противник любой свежей политико-правовой и философской мысли, являлась стороной в государственно-конфессиональных отношениях, что тоже не давало возможности обойти вниманием ее доктрины и категории. Гражданские мыслители XVIII – XIX вв. были вынуждены анализировать ранее созданные богословские конструкции, и лишь опровергнув последние, могли создавать свои новые теоретические концепции и учения.

Х Х Х

Что касается идеи светского государства, то непосредственной причиной ее появления, на наш взгляд, послужило многовековое противоборство католической церкви и ряда западноевропейских государств. Усиленно доказывая свои притязания на политическое господство, моделируя или практически создавая различные варианты теократического или клерикального устройства общества, католическая церковь настолько преуспела в этом деле, что на определенном историческом этапе вызвала мощное социальное сопротивление, появление противоположных точек зрения на сущность и задачи государственной власти. Чем больше богословы пытались обосновать превосходство своего властного идеала, тем всестороннее они раскрывали сущностное и функциональное различие между церковью и государством, глубже вбивали в общественное сознание мысль о несовместимости этих субъектов в политической жизни. Потому идея светского государства представляет собой антипод католическому клерикализму и любой теократии. Можно сказать, что подобную идею инициировало само папство своей безудержной империалистической политикой, а христианское богословие ускорило идею

²³См.: Тихомиров Л.А. Социальные миражи современности / Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. IV. Политическая мысль в России. Вторая половина XIX-XX вв. М.: Мысль, 1997. С. 247.

светского государства аргументами его необходимости и реальности. Недаром такая идея всегда носила и носит оборонительный характер, а ее актуальность пропорциональна угрозам теократизма и клерикализма в той или иной стране.

В синтезированном виде светским представляется сильное и самодостаточное государство, независимое от любой конфессии, способное вести самостоятельную политику внутри страны и за ее пределами без опоры на религиозную идеологию и помощь какой бы то ни было религиозной организации. Отказ от альянса с господствующей в стране конфессией на практике обычно оформляется ее политико-правовым отделением от государства, выражающим победу антиклерикальных сил в ходе смены политического режима. Историческим примером такой победы является буржуазная революция 1789 г. во Франции. Как отметил итальянский исследователь католицизма Дж. Канделоро, тогда впервые в Европе было создано подлинное светское государство, основанное на принципе народного суверенитета. Впервые в истории революция носила сугубо политический характер: она осуществлялась во имя торжества светских идей, без примеси религиозных наслоений.²⁴ Из сказанного следует, что светский характер государства не является самоцелью в политической борьбе, а служит эффективным инструментом глобальной задачи революционного преобразования общества. Нужно отметить и миротворческое значение светской государственности, поскольку ее принципиальная равноудаленность от всех религий, дает возможность гасить межконфессиональные конфликты за счет своей властной объективности.

Идея светского государства не приемлет использования религиозных догм в регулировании общественных отношений, лежащих за организационными пределами любых конфессий. Светское государство существует в рамках абсолютно секуляризованной правовой системы и руководствуется ее принципами и нормами. Сопротивление сторонников светской государственности многовековому произволу папства, их стремление уже на этапе становления абсолютистских монархий в Европе поднять роль и значение светского права сначала вылились в юридический позитивизм, а позже в концепцию правового государства, которая неотделима от идеи государства светского. Потому можно согласиться с утверждением Г. Дж. Бермана, что «идея светского государства... и реальность светского государства, которая возникла из исторической борьбы между церковными и светскими силами... были, по сути, идеей и реальностью государства, управляемого законом, «правового государства»...».²⁵

Г.П. Лупарев: Батыс Еуропадағы зайырлы мемлекет идеясының діни-дүниетанымдық көздері мен діни алғышарттары.

Автор христиан діні мен католик шіркеуінің оппозициялық көзқарастардың пайда болуындағы ролін тарихи тұрғыда қарастырады. Шіркеу (діни) билігінің мемлекеттік биліктен (күнәлі және опасыз) үстемдігін идеологиялық түрде дәлелдеуге және іс жүзінде жүзеге асыруға талпынған әрекеттер әрқашан еуропалық қоғамда

²⁴Канделоро Дж. Католическое движение в Италии/ пер. с итал. Мизиано О.Ф. М.: Изд. Иност. Литературы, 1955. С. 23.

²⁵Берман Г. Дж. Указ. работа. С. 278.

қарсылық тудырды, шіркеу ішінде де, сыртында да қарама-қайшы көзқарастардың пайда болуына алып келді. Көптеген клерикалдар өз билік идеалдарының артықшылығын негіздеуге тырысқан сайын, олар шіркеу мен мемлекет арасындағы айырмашылықты жан-жақты аша түсті. Зайырлы мемлекет идеясы осындай балама көзқарастар негізінде қалыптасты және католиктік клерикализм мен теократияға антипод болып табылды. Автордың пікірі бойынша, күшті және өзін-өзі қамтамасыз ететін, кез-келген конфессияға тәуелсіз, ел ішінде және сыртында діни идеологияға және қандай да бір діни ұйымның қолдауына қарамастан, дербес саясат жүргізуге қабілетті мемлекетті зайырлы деп санауға болады.

Түйінді сөздер: саяси ойдың тарихы, діни мифология, діни сананың дуализмі, секуляризация, шіркеудің мемлекеттен бөлінуі, зайырлы мемлекет, теология және саясат, тарих және қазіргі заман, христиандық, еуропалық ортағасыр, папа кеңесі, Византия, лютерандық, кальвинизм.

G. Luparev: The Origin of the Religious World Outlook and Theological Preconditions of the Secular State Ideas in Western Europe.

The author considers the role of the Christian theology and the Catholic Church in appearance of the oppositional vision in a historical context. The attempts to prove ideologically and implement the dominance of the Church (spiritual) authority over the state power (sinful and mortal) in practice, have always raised a certain fight back on the side of the European society and caused the turn up of the opposite viewpoints within the Church and outside of it as well. The more the clerics tried to justify the superiority of their power ideal the more they exposed a comprehensive distinction in between state and the Church. A secular state idea has been originated on the bases of those alternative viewpoints and is the antipode to the Catholic clericalism and theocracy. According to the author any state could be considered as secular providing that it is strong, self-sufficient, free from any confession, capable to pursue an independent domestic and foreign policy without relying on religious ideology and assistance of any religious organization.

Key words: dualism of religious consciousness, secularization, separation of Church and state, secular state.

Библиография:

1. Тиле К. Основные принципы науки о религии. / Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М.: Канон, 1996. С. 158.
2. Ключков В.В. Религия, государство, право. М.: Мысль, 1978. С. 79-100, 106-116.
3. Рассел Б. История западной философии. Ростов н /Дону: Феникс, 1998. С. 353.
4. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Пер. с англ. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 114-115.
5. Блаженный Августин. О граде Божиим. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 165.
6. Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. / Пер. с англ. М.: Наука; Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 115.
7. Корелин М.С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб., 1901. С. 21.
8. Бекольд Ф. История реформации в Германии / Пер. с нем. СПб.: Издание Л.Ф. Пантелева, 1900. С. 1.

9. Рашкова Р.Т. Католицизм. СПб.: Питер, 2007. С. 146.
10. Виппер Р. Ю. История средних веков. М.: МГУ, 1947. С. 173.
11. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. М., 1956. С. 360.
12. Боргош Ю. Фома Аквинский / Пер. с польск. М. Гуренко. М.: Мысль, 1966. С. 146-147.
13. Гараджа В.И. Протестантизм. М.: Политиздат, 1971. С. 16-17.
14. Лютер М. Избранные произведения. СПб.: «Ануреев и согласие», 1994. С. 137.
15. Карташов А.В. Очерки по истории Русской церкви. Р.: YMCA – PRESS, 1959. С. 194.
16. Тихомиров Л.А. Социальные миражи современности / Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. IV. Политическая мысль в России. Вторая половина XIX-XX вв. М.: Мысль, 1997. С. 247.
17. Канделоро Дж. Католическое движение в Италии / пер. с итал. О.Ф. Мизиано. М.: Изд. Иност. Литературы, 1955. С. 23.
18. Курантов А.П., Стяжкин Н.Н. Оккам. М.: Мысль, 1978. С. 57.

References (transliterated):

1. Tile K. Osnovnye principy nauki o religii. / Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya. T. 1. М.: Kanon, 1996. S. 158.
2. Klochkov V.V. Religiya, gosudarstvo, pravo. М.: Mysl', 1978. S. 79-100, 106-116.
3. Rassel B. Istoriya zapadnoj filosofii. Rostov n /Donu: Feniks, 1998. S. 353.
4. Berman G. Dzh. Zapadnaya tradiciya prava: ehpoха formirovaniya / Per. s angl. М.: Izd-vo MGU, 1994. S. 114-115.
5. Blazhennyj Avgustin. O grade Bozhiem. Minsk: Harvest; М.: AST, 2000. S. 165.
6. Ransimen S. Vostochnaya skhizma. Vizantijskaya teokratiya. / Per. s angl. М.: Nauka; Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1998. S. 115.
7. Korelin M.S. Vazhnejshie momenty v istorii srednevekovogo papstva. SPb., 1901. S. 21.
8. Becol'd F. Istoriya reformacii v Germanii / Per. s nem. SPb.: Izdanie L.F. Panteleeva, 1900. S. 1.
9. Rashkova R.T. Katolicizm. SPb.: Piter, 2007. S. 146.
10. Vipper R. Yu. Istoriya srednih vekov. М.: MGU, 1947. S. 173.
11. Ehngel's F. Krest'yanskaya vojna v Germanii // Marks K., Ehngel's F. Soch. T. 7. М., 1956. S. 360.
12. Borgosh Yu. Foma Akvinskij / Per. s pol's. М.: Gurenko. М.: Mysl', 1966. S. 146-147.
13. Garadzha V.I. Protestantizm. М.: Politizdat, 1971. S. 16-17.
14. Lyuter M. Izbrannye proizvedeniya. SPb.: «Anureev i soglasie», 1994. S. 137.
15. Kartashov A.V. Ocherki po istorii Russkoj cerkvi. Р.: YMCA – PRESS, 1959. S. 194.
16. Tihomirov L.A. Social'nye mirazhi sovremennosti / Antologiya mirovoj politicheskoy mysli. V 5 t. Т. IV. Politicheskaya mysl' v Rossii. Vtoraya polovina XIX-XX vv. М.: Mysl', 1997. S. 247.
17. Kandeloro Dzh. Katolicheskoe dvizhenie v Italii / per. s ital. O.F. Miziano. М.: Izd. Inost. Literatury, 1955. S. 23.
18. Kurantov A.P., Styazhkin N.N. Okkam. М.: Mysl', 1978. S. 57.